

versalistas y racionalistas. Para Cohen, la virtualidad de la religión judía consiste en que es capaz de convertir el particularismo nacional político centrado en el estado judío en un universalismo moral que se aplique a toda la humanidad y es esa pretensión universalista (y racionalista) de la religión judía lo que la interpretación espinosista hace imposible. Por todo esto, para Espinosa, la religión en general y el judaísmo en particular son peligros para la libertad de pensamiento. El objetivo principal de Espinosa en esta obra es liberar la filosofía del dominio de la iglesia, objetivo que comparte con los republicanos holandeses de su tiempo. La religión para Espinosa es una cuestión puramente práctica que promueve la mera obediencia y no el conocimiento y por ello sitúa el ámbito de la religión fuera del espacio de la verdad. Cohen critica el naturalismo de Espinosa al que sitúa en la órbita del estoicismo, que considera la naturaleza, identificada con Dios, como lo permanente y lo originante en cada cosa concreta, como el origen y lo eterno subyacente en cada hecho Histórico concreto. Además, la Naturaleza, para Espinosa, no solo representa la substancia de los seres sino también la necesidad de las leyes. Las leyes de la naturaleza son verdades eternas y leyes necesarias a las que se tienen que adaptar todas las cosas, tanto naturales como éticas.

Para Cohen el objetivo central de la obra publicada en 1670, el criticismo bíblico, se ve comprometido por los otros objetivos de la obra: el apoyo a los regentes y la defensa de la libertad de pensamiento y de la religión ilustrada frente al poder de las iglesias. Cohen rechaza también la preeminencia que, según él, Espinosa concede al cristianismo sobre el judaísmo al dar prioridad a las enseñanzas de Cristo sobre el monoteísmo judío. Espinosa da prioridad al panteísmo naturalista y de raigambre estoica frente al monoteísmo judío en la línea del espíritu del cristianismo. De esta manera Espinosa interpretaría el Nuevo Testamento, según la visión de Cohen, como una religión universal mientras que en el Antiguo Testamento la universalidad estaría ausente. El Antiguo Testamento más que una religión propiamente dicha sería simplemente la teoría política del estado hebreo, es decir una instancia puramente política y particularista. En la línea de los intérpretes románticos de Espinosa, Cohen relaciona el panteísmo con el Cristianismo, en términos no tanto de disolución del último por

el primero sino que ve al panteísmo como la justificación filosófica del cristianismo. Aquí Cohen no va desencaminado al ver son clarividencia que el cristianismo es la religión que favorece más la disolución de toda religión en el panteísmo racionalista al haber sido la religión más ilustrada y racionalista de todas. La escisión radical que Espinosa establece entre filosofía y religión, entre conocimiento y cultura y fe, es el elemento esencial de una estructura intelectual basada en el panteísmo y que se dirige hacia la Ilustración.

En resumen, puede decirse que Espinosa se inserta en la tradición judía por nacimiento y formación, pero que su pensamiento va mucho más allá de esta tradición a la que subvierte, transforma y supera en dirección a una ilustración no basada ya en la religión sino en la ciencia, no basada ya en la sumisión y la obediencia sino en el libre pensamiento y para ello retoma una gran cantidad de fuentes que se sitúan fuera de la tradición judía, como son las herencias aristotélica, estoica y epicúrea, el neoplatonismo renacentista, y el cartesianismo y la nueva ciencia galileana, así como las aportaciones de los judíos heterodoxos, los cristianos colegiantes y los librepensadores de su época. Como sucede con las personalidades geniales, lo importante de Espinosa no es tanto lo que recoge de otros sino cómo transforma y supera todas esas aportaciones dando lugar a algo nuevo e inédito que no se puede reducir a sus componentes aislados. Espinosa no es un judío (ni siquiera heterodoxo), como tampoco es un racionalista cartesiano o un neoplatónico renacentista sino un pensador muy original que se anticipa a su tiempo retomando los ideales renacentistas y proyectándolos más allá de las tinieblas barrocas de su época hacia una luz ilustrada que ya entreveía y anhelaba.

Francisco José MARTÍNEZ

MESCHONNIC, Henri: *Spinoza poema del pensamiento*. Traducción de Hugo Savino y prefacio de Diego Sztulwark, Buenos Aires: dispares (coed. Cactus/Tinta Limón), 2015, 384p. [Traducción de *Spinoza poème de la pensée*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.]

Estamos ante un libro extraño y a la vez muy familiar. Está escrito en un lenguaje que no es el aca-

démico habitual pero un lector que no haya pasado – para bien o para mal – por los rigores de la academia difícilmente puede comprender la posición que se defiende: *aún no se ha escuchado a Spinoza*. Meschonnic (1932-2009), autor de numerosas obras en torno al lenguaje, parte de dos puntos muy reconocibles por los estudiosos de Spinoza. En primer lugar, un comentario de Yovel, en el que afirma que Spinoza no tenía lengua, que el latín, «lengua muerta», no era la lengua propia del filósofo: «Mi punto de partida, ya lo he dicho, fue una observación de Yirmiyahu Yovel, en *Spinoza y otros heréticos*: “¿Cuál era pues la lengua de Spinoza? En una palabra, no tenía ninguna”. *Ninguna lengua*» (p. 219). Por otra parte, el señalamiento de Deleuze sobre la intensidad del ritmo de la quinta parte de la *Ética*. En *Spinoza: filosofía práctica*, Deleuze describe la parte quinta como el enlazamiento entre el concepto y el afecto, donde ya no hay diferencias entre el concepto y la vida (trad. A. Escotado, Barcelona: Tusquets, 1984, p. 158). Entiende Meschonnic que Deleuze indica, pero a la vez desatiende, el continuo entre concepto y afecto. Para Meschonnic este es el resultado de un olvido del lenguaje que se evidencia desde la primera obra de Deleuze sobre Spinoza: «En este libro [*Spinoza y el problema de la expresión*] que se anuncia como refiriéndose a la expresión, aparece muy rápido que la *expresión* no es lingüística, sino directamente categorial, conceptual.» (p. 259).

A través de cinco capítulos junto a una introducción («El lenguaje, si no – nada») y a una conclusión («Spinoza gana, la vida gana»), este libro pretende mostrar la necesidad de una poética del pensamiento y Spinoza se convierte en un ejemplo ilustrativo de esta labor. Meschonnic intenta en este libro: «Tratar el pensamiento como un poema.» (p. 222). Después de larguísimas páginas críticas respecto de la tendencia a la paráfrasis al estudiar a Spinoza, la reducción de su pensamiento a una doctrina y el constante olvido del lenguaje en la literatura especializada, se le pide a los filósofos «un esfuerzo más» (p. 145). Entre los autores discutidos se encuentra una larga lista de importantes comentaristas – en su mayoría franceses –: Alain, Matheron, Zac, Alquié, Moreau, Ramond, Lévinas, Strauss, Misrahi, Méchoulan, Atlan, Curley y un largo etcétera. Cabe destacar la importancia que tienen en estos enfrentamientos teóricos la

cuestión del judaísmo y Spinoza, quien para Meschonnic, haciendo referencia a una imagen pictórica, está «[encima] de la policía de las ortodoxias como el judío de Chagall encima de los techos.» (p. 343). La denuncia de Meschonnic no se limita a la ausencia del lenguaje como tema en los estudios sobre Spinoza, su crítica apunta a que el lenguaje no es un tema sino «el medio mismo del infinito en el pensamiento» (p. 31). Desde el enfoque teórico de Meschonnic no pensar el lenguaje es tanto como no pensar.

La escritura testimonia una vida singular, marcada por el lenguaje, la historia, la corporalidad, en definitiva, por lo que le haya tocado vivir al «sujeto» que escribe. Para Meschonnic no hay un “genio del lenguaje” sino que: «la obra es la madre, más que la lengua, y la lengua es la hija de la obra, es la obra la que es materna» (p. 219). El autor enfatiza que el latín es la lengua donde Spinoza inventó un pensamiento, desde su historia, desde las múltiples experiencias con las lenguas (español, portugués, hebreo, neerlandés). No se trata del latín lengua muerta, ni tampoco del latín lenguaje de la comunidad científica sino del latín *de Spinoza*. ¿Dónde es posible escuchar este latín? En su escritura y su ritmo, no meramente en el estudio aislado de su léxico (pp. 118, 126). Se insiste en la importancia de las lecturas que llevó a cabo Spinoza en latín (Plauto, Tácito, Séneca, Cicerón, Aristóteles, Moro, Descartes, Hobbes, etc., p. 239) y simultáneamente en la aproximación afectiva al hebreo; Meschonnic remite al parecer de Spinoza sobre el vínculo entre la invención de los acentos y la expresión de los afectos (capítulo IV del *Compendio de gramática de la lengua hebrea*). Para pensar la escritura de Spinoza sería necesario considerar las tensiones entre un pensamiento escrito en latín que mantiene también una relación necesaria con el hebreo (pp. 247-248). Entre los hebraísmos que Meschonnic entiende están presentes en el latín de Spinoza se encuentra el uso de *esse* teniendo el sentido de *existir*, que el autor señala a partir de anotaciones hechas por P. Wienpahl sobre la expresión «*invita latinitate*» que aparece en la carta 12: «...la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser.» [trad. A. Domínguez, Madrid: Alianza, 1988] (p. 300). También señala el uso plural de la palabra *historia* para implicar la idea de desarrollo histórico (p. 244 sig.). La poética que

defiende el autor pretende rescatar la corporeidad del lenguaje inscripta en la escritura, partiendo de que escribir es pensar, es decir, la sintaxis, la composición, el ritmo tienen efectos de pensamiento y de significado. Las tensiones en el latín de Spinoza son parte de «[lo] que un pensamiento puede en lo que una lengua puede» (p. 219). La propuesta de Meschonnic incumbe a cada pensador; él mismo muestra algunas particularidades del latín de Bacon y de Descartes. Mediante ejemplos ilustrativos llega a una conclusión muy simple que pretende ser un llamado de atención: «En todo esto, solo quiero verificar algo muy conocido: que cada uno es él mismo, y que no *hay* una entidad real que se llamaría *el-latín-del siglo XVII*» (p. 295).

¿Por qué Spinoza, entonces? Por una fuerte afinidad teórico-práctica. Hay un texto del *Tratado político* que adquiere un valor decisivo, se trata de la defensa de una vida humana que Meschonnic hace suya: «entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma.» [(TP V, 5, trad. A. Domínguez, Madrid: Alianza, 1986)] (pp. 149, 194, 308). Meschonnic se refiere asiduamente al continuo entre la vida y el pensamiento, entre la vida y lo escrito, entre la mente y el cuerpo. La discontinuidad es obra del signo, de un modo de congelar el flujo de lo real. El signo se toma por la cosa misma, dicho en otros términos, el concepto se abstrae de su lugar de germinación. Meschonnic apunta a algo esencial que no resuelve del todo porque no se detiene lo suficiente: el tránsito – si es esta la mejor expresión – entre la imaginación y el entendimiento. Meschonnic considera una iluminación la fórmula acuñada por Nietzsche al identificar una tendencia en común compartida con Spinoza – «hacer del conocimiento el *afecto más potente*» [postal dirigida a F. Overbeck, 30 de julio de 1881] –, dado que afirma el continuo entre el afecto y el concepto (pp. 106, 217-218, 251, 314). El afecto se convierte en clave para el pensamiento del continuo, dado que liga lo corpóreo y lo mental. Meschonnic defiende que el afecto se estudie en toda su fuerza como una invención conceptual, «y, si se puede decir así, prepsicoanalítica» (p. 120). El lenguaje mismo es pensado desde su dimensión afectiva y, según el parecer de Meschonnic, el lugar predilecto para entender esta unión es la quinta parte de la *Ética*.

Quizás las páginas críticas de mayor interés sean las dedicadas a F. Alquié, de quien se afirma que hace preguntas acerca del lenguaje pero las responde en vez de pensarlas (p. 91). El autor del libro se distancia del parecer de Alquié cuando afirma que Spinoza debió escribir su obra en hebreo (p. 91; Alquié, F.: *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: P.U.F., 1981, 2ª ed., pp. 44-45). La estrategia de Meschonnic es estudiar la especificidad del latín de Spinoza y las influencias del hebreo. Según el autor, Alquié identifica «un motivo mayor, tal vez *el* motivo mayor en Spinoza, pero lo subestima» (p. 96). Meschonnic se refiere a lo que llama el principio del conocer. Se trata de un comentario de Alquié a un fragmento del capítulo IV del *Tratado teológico-político* («De la ley divina»): «Y así en el v. 3 [*Proverbios* 2] comienza diciendo: *pues, si proclamas la prudencia y ofreces tu voz a la inteligencia, etc., entonces entenderás el temor de Dios y hallarás la ciencia de Dios* (o más bien el amor, ya que el verbo *jadah* significa ambas cosas)... » (trad. A. Domínguez, Madrid: Alianza, 2003). Según Meschonnic, este señalamiento es central para explicitar la poética del pensamiento de Spinoza de la mano del continuo entre el afecto y el concepto: «Spinoza le vuelve a dar un sentido inesperado a la antigua alianza del verbo *conocer*, en hebreo bíblico, entre la alegría del cuerpo y la alegría del conocimiento. Un solo verbo *yada'*, para unir los dos más grandes afectos, el amor en acto y el conocer.» (p. 97; ver también p. 108 y p. 113).

La noción de *natura* también es resaltada en el pensamiento del continuo: «*natura* es creación: potencia creadora. La *Natura* de Spinoza es paradójicamente la de Lucrecio.» (p. 101). Si bien la noción del continuo es propia del autor del libro, un lector de Spinoza no ha de sentirse ajeno a la posición radical de la unidad de la *Natura*, es decir, de la no escisión entre naturaleza y libertad, cuerpo y alma, y una larga serie de dualismos del cual la filosofía spinociana se distancia. Por otra parte, para Meschonnic hay un ámbito de lo divino en la *Natura* spinociana, que se distingue tanto de lo sagrado como de lo religioso y de su transformación en lo teológico-político (pp. 184 y 190). Estas distinciones son abordadas por Meschonnic en su obra *Un golpe bíblico en la filosofía* publicada en el 2004 (trad. A. Sucasas, Buenos Aires: Lilmod, 2007); libro que comienza con el motivo de la

«vida humana», previamente citado, que el autor recoge del TP.

Meschonnic apunta hacia una erótica del conocimiento: «Es que el afecto más fuerte es tal vez el deseo de saber, de entender, de conocer el sentido: ese afecto es lo que conduce todo el *Tratado teológico-político* y está vinculado fundamentalmente al combate para ser libre, para pensar libre, tanto en el *Tratado* como en la *Ética*.» (p. 309). Un deseo de entender que aúna lo afectivo y lo conceptual y que para Meschonnic es rastreable en el mismo concepto de afecto, en el amor intelectual de Dios pero también, en un plano más básico, en su escritura y esto es parte esencial de lo que ha de atender una poética del pensamiento. Leamos al propio autor: «El ritmo, la prosodia sensualizan el discurso. Son a la vez su movimiento, su actividad y su energía – la *energeia* de Humboldt –. Y hay una energía increíble en el pensamiento, en Spinoza. Su pensamiento *es* esa energía. (...) Hay un erotismo del pensamiento. Spinoza es de aquellos que lo realizan. / Es lo que sentía Nietzsche. De donde toma un sentido imprevisto *tener cuerpo*. El pensamiento aquí tiene cuerpo. (...) En Spinoza, es la idea erótica la que se convierte en el cuerpo mismo del pensamiento.» (pp. 217-218).

Uno de los textos en los que más insiste Meschonnic para ejemplificar un modo de traducir a Spinoza que no toma en cuenta su escritura coincide con la centralidad de la noción de afectos. Para Meschonnic que el TP comience con la palabra afecto marca el ritmo de la escritura de esta obra. Recordemos su inicio: «*Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur*». Meschonnic denuncia «una arritmia que no tiene para nada en cuenta el hecho de que hay una semántica de posición» (p.123); denuncia que se intensifica ante la decisión de traducir la frase citada comenzando por «Los filósofos conciben...». Más adelante esclarece su punto: «Spinoza empieza con *Affectus*, que de esa manera se convierte conceptual y rítmicamente en la palabra fuerte.» (p.123; ver también p. 216).

Meschonnic le otorga un énfasis particular al uso del término *igitur* («así pues») en la quinta parte de la *Ética* y su vinculación en casi todas sus ocurrencias con verbos en la forma pasiva (pp. 323-324). Esta indicación no solo le permite diferenciar el uso de *igitur* en el latín de Spinoza frente

al latín de Descartes sino que también lo conducen a pensar lo activo y lo pasivo en Spinoza (p. 120), específicamente el empleo de la forma pasiva para señalar un sentido activo (pp. 324, 328). El autor les llama «pasivos gramaticales [que] son activos de la inmanencia» (p. 324). En el estudio de la quinta parte de la *Ética* se acentúa la expresión «*se in Deo esse*», que se encuentra en la proposición treinta, donde se aúnan para el autor la mente y Dios, el “sujeto” y el “objeto”, donde una mente que piensa a Dios a su vez *está* en Dios y Dios mismo *está* en ella (E5P30) (pp. 335, 337). Quizás este sea el punto más alto de la intensa reflexión de Meschonnic.

Debe ser reconocido el gran esfuerzo del traductor H. Savino por hacerle justicia a la escritura de Meschonnic, por momentos de lectura difícil, algo engorrosa, pero con aportaciones muy valiosas que no deberían ser ignoradas. Pienso que Meschonnic hubiera sido más transparente en sus propósitos aclarando de primera instancia sus propuestas afirmativas sin tener la necesidad de tener que poner en evidencia las faltas – según su parecer – de otros intérpretes; al menos no de modo tan dilatado en un texto que a veces parece un mar revuelto. Quizás esto sea cuestión de estilo y esa su manera de hacer crítica. De haber tenido la ocasión, me hubiera gustado invitarle a ampliar su mirada bibliográfica al mundo hispanoparlante, donde es posible que hubiera encontrado indicaciones sobre el continuo entre la vida y el pensamiento.

Raúl DE PABLOS

MILLER, Jon: *Spinoza and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 238 p.

Tal y como el propio autor indica en una muy clara y recomendable introducción, la publicación de esta monografía sobre las afinidades y las diferencias conceptuales entre Spinoza y el estoicismo cubre una importante laguna en la investigación sobre las conexiones entre Spinoza y la Antigüedad. Se trata, pues, de un acontecimiento destacable, ya que salvo el trabajo de DeBrabender de 2007 sobre *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions* [reseñado por Javier Peña en «Boletín de Bibliografía Spinozista» n. 10, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol 26